

「集記」と「集」

——二祖の視座をめぐって——

齊 藤 隆 信

はじめに

法然におけるの善導教学からの受容を考察するさいには、偏依善導一師という法然自らの基本的態度をその頂点として、そこから裾野に広がるさまざまな問題点を俎上にのせるのが賢明な手法であると考えられる。この偏依善導一師をめぐるのは、かつて総依と分依の論議が展開されたこともあったが、すでに解決を見たといえよう。^①よってここではこの偏依善導一師の問題そのものを取りあげることはず、これに付随することがらに焦点をあてるものである。

法然はみずから「往生要集を先達と為して浄土門に入り、さらに「恵心を用ふる輩は必ず善導に帰すべき」と語っているように、往生浄土を求める者の必然的な道程が方向付けされると見極めている。この善導と源信の浄土思想構築の拠り所となったものを、それぞれ善導の「集記」、『往生要集』の「集」に求め、これが『選択集』の「集」へと一貫して継承されていくこととなり、そこに現れる撰述の視座について、それが示唆する共通の要素を

探ることを本稿の目的とする。

一、「集」の意味するもの

およそ書物というのは、日記のような私的で秘匿されうる性格をおびた文献を除いて、必ず読まれることを前提として成立するものである。『選択集』にしても、その巻末に「壁底に埋めて窓前に遺すことなかれ」と釘をさしながら、その一方で自らがその在世中に、九条兼実公及び数人の門弟に授けていたことは、書物そのものの本質的なありようを示しているのではなからうか。また書物には、これもまた例外もあるが、概ね題号が付せられる。そしてその題号とは、その書物の体裁や内容を端的に表わす、いわば書物の顔であり、しかもそれが当該文献の作者によって付せられたのであれば、たとえ後世の評者によって羊頭狗肉の謗りを受けようとも、それはその文献に対する筆者本人にとつての、読者を前提とした最も相応しい題号に相違ないのである。

ところで『論語』といえば知らぬ者はいないが、その「論」を「ロン」と読むか、または「リン」と読むかの相違がある。現在では論議と同義とみなし、「ロン」と訓む習わしであるが、江戸時代では「リン」とも訓んでいたという。その意味するところは「倫」であり「理」である。また現代の中国語でも、この『論語』の「論」は、「Lun」の第二声（「倫・理」の意）で発声している。声調を変えることによってその語義を区別する破読に基づくものであり、論議の「論」を意味する第四声で読むことはないのである。こうしたことは唐代から議論があるのであつて、仏教用語の「般若（ban ruo > bo re）」や「南無（nan wu > na mo）」などのような、単なる発音上の因襲ではないのである。この『論語』という題号の一字をとつてみても、その編著者には必ずどちらか一方の読みと語

義を想定していたはずが、後世にいたってその了解に相違を見せているのである。こうした解釈の相違は、編著者本人が題号そのものの解説をその当該書物の中で施さなかったことが最大の原因である。もし「論」ということをコメントしていたならば、このような問題が発生する道理はないはずである。

話しややそれたが、ここではただ、ある文献の作者や編纂者の、その作品に対する最も簡潔にして最も相応しい評価が、題号として掲げられているということを確認しておきたかったのである。

『選択集』が「集」であることに注目したい。法然の『選択集』撰述の立場はさまざまに解釈しうるし、またそうした論考も少なからず発表されている。しかしこの典籍の性格そのものの観点からながめた場合には、自らが巻末において、

而るに今、図らざるに仰を蒙る。辞謝するに地無し。仍つて今愁ひに念仏の要文を集め、剩へ念仏の要義を述べ。
ぶ。

と述べていることにつきる。「愁ひに念仏の要文を集め」とは、『選択集』を一読して了解されるように、三部經における仏のことは縦横に引用し、これを善導の『観經疏』で傍証していく手法である。それが「集」であるというのである。また「剩へ念仏の要義を述べ」とは、それら引文に対する「私云……」ではじまる私釈をさしていることは言うまでもない。しかし私釈はどこまでも「剩へ」という位置づけであることから、『選択集』はあくまでも「集」された内容にこそ、その力点を認めていかなければならないのである。

さて、この法然の「集」の一字に集約される『選択集』編纂の態度とはいかなるものであろうか。その事情を遠巻きに暗示していると思しき遺文が、『選択集』以外にいくつか散見することができる。いまここにそれらをあげると、以下のとおりである。まずは『浄土宗略抄』の終わりに見られる一文である。

これらはかやうにこまかに申のへたるは、わたくしのことはおほくして、あやまりやあらんと、あなつりおほしめす事ゆめゆめあるへからず。ひとへに善導の御ことはをまなひ、ふるき文釈の心をぬきいたして申す事也。うたかひをなす心なくて、かまへて心をとめて御らんしときて、心えさせ給ふへき也。あなかしこ、あなかしこ。⁽³⁾

ここでは、これまで述べてきた浄土往生の教えが、法然自らの私見ではなく、「善導の御ことは」や「ふるき文釈の心」であり、それらを「ぬきいたして申す事」に他ならないことを表明したものである。当該文献の最後にいたつてこのように述べることで、批判をかわすべく念をおしているように感じられるのである。つぎは『九條殿下の北政所へ進ずる御返事』に見られる一文、

ま事に往生の行には、念仏かめてたき事にて候也。そのゆへは、彌陀の本願の行なれは也。…(中略)…いまた、彌陀の本願にまかせ、釋尊の付屬により、諸仏の證誠にしたかひて、おろかなるわたくしのはからひをはとめて、これらのゆへ、つよき念仏の行を信しつとめて、往生をはいのるへしと申す事にて候也。⁽⁴⁾

この『九條殿下の北政所へ進ずる御返事』はごく短い書簡であるが、そこに終始吐露されていることは、念仏往生を宣説するその客観性につきるのである。つまり凡夫が往生するための行業の裁決を弥陀・釈迦・諸仏に託し、こちら側は「おろかなるわたくしのはからひをはとめて」ることであつた。この引文のあとには『往生要集』と『観經疏』、そして最澄の『七難消滅護国頌』までももちだして、三部經における仏のことを傍証する周到さがみられる。その背後には、やはり法然浄土宗の独断的な裁量という巷間の謠言への対処と考えられるのである。

また「ある人のもとへつかはす御消息」にも、

源空かわたくしに申す事にてはあらず。聖教のおもてにか、みをかけたる事にて候へは、御らんあるへく候也。⁽⁵⁾

とある。これも決して長文におよぶ消息ではなく、非常に短い文章の中にも、念仏往生の趣旨を簡潔にまとめており、その最後にいたって、以上に述べたことが決して私意から出てくるものではなく、聖教に示されていることであるから誤りのないことであると述べているのである。

更に『一期物語』にも、「一向専念義」に対して諸行往生を認めても念仏往生の障りにならないと誇る者に、それは「大偏執の義」であると斥け、以下のように答えている。

經に已に一向専念無量寿仏と云ふ。故に釈に一向専称弥陀仏名と云ふ。經釈を離れて私に此の義を立ては、誠に責むる所にして去り難し。此の難を致さむと欲する者は、先づ釈尊を誇るべく、次に善導を誇るへし。其の過、全く我が身の上に非ざるなり。^⑥

ここでもやはり仏語と善導の經釈に基づいて論破してゆくことは、先の文と同じく一貫性が認められよう。そして「一向専念義」を誇る者は、仏と善導を誇ることであり、もしその過失があるとしたら、それは仏や善導にこそあり、自分の側にはないとまで語気を強めているのである。^⑦このようにいづれもみな、あくまでも經典における仏語が絶対的な拠り所であり、あわせて先師としての善導や源信の釈を傍証とすることで、そこに法然自らの恣意をさしはさんで浄土宗義を立てているのではないことを強調しているのである。

さて、上にはわずかな用例ではあるが、法然が自ら客観的な根拠を仏語や善導に求めていたことが確認できたかと思う。そこで『選択集』の「集」に話をもどすと、ここでもやはり同じようなことが見えてくるのである。各章の構成、そしてそれは最終章にいたって、いつそう明確に示されることになるのである。その最終章では八選択と略選択が説かれているが、それは『阿弥陀經』の流通分をうけ、これに善導の『法事讃』巻下の文、

世尊法を説きたまふこと、時將に了りなむとして、慇懃に弥陀の名を付属したまふ。五濁増の時は、疑謗多く、

道俗相ひ嫌うて聞くことを用ゐず。修行すること有るを見ては、瞋毒を起して、方便破壊して、競ひて怨を生ず。此の如き生盲闡提の輩は、頓教を毀滅して永く沈淪す。大地微塵劫を超過すとも、未だ三塗の身を離るることを得べからず。大衆同心に皆な所有の破法罪の因縁を懺悔せよ。⁽⁸⁾

を前置きすることから導かれるのである。すなわち五濁の世に念仏往生の教えを誇る者の存在を前提として、この念仏往生の正当性を表明するために、八選択や略選択が説かれているということなのである。八選択では選択念仏の根拠を四経の中の弥陀・釈迦・諸仏のことばに求め、また略選択も「計以…」としながらも、それは決して法然の独創独断ではなく、あくまでも四経における仏による八選択からおのずから導き出される帰結なのである。それは略選択の最後にいたって、「仏の本願によるが故なり」と念を押しているように、道綽の聖浄二門判や善導の正雜二行判を媒介とした仏の選択であることが確認されるのである。その後につづく三昧発得・弥陀化身の善導論もまた、八選択及び略選択と同心円上に説かれるもので、その中心点には、絶対的な論拠としての仏語が常に据えられているわけである。

さて、ここで証空(一一七七―一二四七)の『選択密要決』に注目したい。同巻第一の「題目事」には、『選択集』撰述のいきさつが、安樂房遵西や真観房感西と上人との問答を通して語られている。その中で感西が『選択集』に作者名を明記すべきことを上人に問うと、上人は以下のように応じられたという。

上人云く、一切経論の書釈とは、みなこれ智慧をもつて之を明らかにするが故にその名を挙げて信を増す。今選ぶ所は智慧の分に非ずして、これ仏の大慈悲を宣ぶるなり。彼は経道滅尽を悲しみて止住百歳の為にその名ありて流通せしむ。是は私の知解には非ず。仏の慈悲を選択する所なり。もし仏の善巧によらば、必ず止住すべきなり。今、悲と智の異なりを呈せんが為に作者の名を挙げべからず。(八三・三二九中)

これはその現場に居合わせ、しかも勘文役を担った証空が直接見聞した法然のことばとして非常に重要ではなからうか。法然は『選択集』を自らの知解によって撰述したのではなく、仏の大慈悲をそのまま宣べたにすぎないといっているのである。つまり他の一切経論に対する書釈は作者自らの智慧によって編まれたものであるが、この『選択集』は単に仏の慈悲を集めた書であるから作者の名を付す必要はないということなのである。ここには法然自身によって『選択集』の客観的性格が端的に語られているのである。

『選択集』の「集」ということに關して、二祖と三祖にあつては、積極的に取りくまれることはなかったようであるが、この一字にこめられた法然の確信と、その抛り所を等閑にふすわけにはいかないのである。石井教道氏が、「其他必要に応じて広く経論章疏を引用されたから「集」と名づけられたのである。尚又「集」と云はれた意中には、元祖の臆説でも私語でもない、唯、仏祖の意を伝えるのみという謙虚な意をも寓せられたものの如くである」と述べているように、まさしく「集」とは、『選択集』の、ひいては法然浄土宗義の客観性を表明するとともに、独断性を払拭する一字なのである。

そもそも法然によるこうした仏語としての經典や、弥陀の化身としての善導撰述の五部九卷への傾信を、「集」の一字をもつて表明するということは、法然自らの深い人間洞察と関連しているのである。それは先に引いた『浄土宗略抄』に、

…わたくしのことはおほくして、あやまりやあらんと…

と述べ、また『九條殿下の北政所へ進ずる御返事』の、

…おろかなるわたくしのはからひをはと、めて…

とあるとおりである。法然は自己に対する「あやまりやあらん」凡愚という認識のもとに、「おろかなるわたくし

のはからひをはとめて、仏語や善導所説の教えを全面的に信順してゆくのである。それは深心における信機信法において、さらに顕著に示されているとおりである。

以上のごとく、「集」とは法然が『選択集』を編纂する上でも根本的な拠り所であり、同時に上に引用したように法然浄土宗全般にわたる根幹ともなっているわけで、法然にとっては、自らが宣説してゆく凡入報土論を支える仏説という絶対的な後ろ盾を、このわずか一字に集約させていたものと言えよう。

二、「集」にこめられる態度

法然の往生思想の拠り所を「集」の一字に見てとるとき、そこに善導の著述の姿勢が「集記」であつたことを視野にいて考えることが可能なのではないだろうか。そして更にまた源信の『往生要集』編纂の立場をも、考察する上での対象となりうるように思われる。それは『選択集』で「偏依善導一師」と仰ぎ、また『往生要集料簡』には以下に引くように、源信から善導へという、浄土教を修学する上での必然的な方向性が示されてくるからである。私に云く、恵心は理を尽して往生の得否を定むるには、善導和尚の専修雜行の文を以て指南としたまふ。また処々に多く彼の師の釈を引用す。見るべし。云云。然らば則ち恵心を用ひんの輩は、必ず善導に帰すべきか。^①また『一期物語』にも、

是の故に、往生要集を先達と為して浄土門に入るに、此の宗の奥旨を闡ふに、善導〔の釈〕二反之を見るに、往生難しと思へり。第三反度に、乱想の凡夫、称名の行に依りて往生すべきの道理を得たり。^②

とあり、更には二祖聖光の『徹選択集』巻上にも詳しい。

ただ善導の遺教を信ずるのみに非ず、また厚く弥陀の弘願に順ず。順彼仏願故の文、神に染み心に留むのみ。

その後、また慧心先徳の往生要集の文を披くに、…（中略）…然れば則ち、源空も大唐の善導和尚の教えに随ひ、本朝の慧心先徳の勧めに任せて、称名念仏の勧め、長日六万返なり。¹³⁾

このように法然が浄土門に帰入する契機となつたのは、源信の『往生要集』であり、『往生要集』から多大な影響を受けており、またこの『往生要集』によつて善導思想に近づきえたことは、先学のしばしば指摘するところである。¹⁴⁾これによつて法然は、善導一師を偏依するにいたつたのである。善導を崇敬する態度は、『選択集』の巻末にいたつて、いよいよ明確に吐露されることになるが、この「集」の一字から展開される法然浄土教思想は、善導の著作にある「集記」、及び源信の『往生要集』撰述の姿勢としての「集」を範とする意図があるのではないかと愚考するものである。

そもそも善導のいう「集記」とは、収集し記述するという意味である。それはたとえば『往生礼讃偈』の題号の後に「沙門善導集記」として、そのいわれを直後に示しているとおりであろう（『浄全』四卷三五四頁上）。

謹んで大経及び龍樹・天親・此土の沙門等の所造の往生礼讃に依り、一処に集在し、分ちて六時と作す。

このように、経文や龍樹以下の先師大徳の礼讃偈文を集めて一書にまとめ記述することが「集記」の意味するところである。『往生礼讃偈』のほかにも、『観経疏』と『法事讃』がともに「沙門善導集記」とされ、『観念法門』が「比丘善導集記」、そして『般舟讃』だけが「比丘僧善導撰」とされている。これらもすべて文献の性格や撰述の立場が端的に現れているのである。¹⁵⁾

これら五部九巻で「集記」とされる四部の文献中には、すべて仏典などからの引文を証文としていることから、そうした引文を収集し、善導本人の説とともに記述したということになるのである。なお中国仏教における章疏類

にあつては、その文献の性格にもよるが、通常は「撰」や「述」が多く、ほかに「記」や「作」、「造」、「著」、「説」、「鈔」、「集」、「輯」、「録」、「編」などが見られ、善導のような「集記」とするのは、六祖慧能（六三八―七一三）の大梵寺における授戒説法を、弟子の法海が編集した『六祖壇經』（具名は『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經』）が、「法海集記」とされているなど、他にその例がないわけではないが、実際には極めて少数の事例なのである。

中華の文献においては、『論語』述而篇に「述べて作らず（述而不作）」とあるように、先人の教えを述べ伝え復唱するだけで、自分の説を勝手に作ることとはしないという伝統がある。これは尚古主義の強い中華の美德でもある。もし自らの思索をうち出すならば、それは先人の文献の一言双句を引くさいに、その引用の順序を変え、また用字を加減したりと、なんらかの修辭を施すことで全体の構造や言辭を改めて再編成する手法をとることが多い。たとえば『觀念法門』は諸經典からの引文が大半であり、これは經文における仏説を、何にもまして規範としていこうとする善導の撰述姿勢のあらわれであり、また『觀經疏』においても、たとえば玄義分の出文顯証で、「いま一一にことごとく仏説を取つて以て明証とせん」^⑬と述べ、会通別時意においても、「かならず聖教を引いて来たり明らめて、これを聞かん者をしてまさによく惑いを遣らしむることを欲す」^⑭とあり、或いは道理破や返対破においても先哲の解釈に対して、絶対的な經証をもつて論破しているように、經文をもつて客觀的論拠とした善導の基本的姿勢をうかがうことができるのである。よつて善導の著作における「集記」とは、そうした中華における内典と外典の伝統が反映した表記法であると言えるのである。

一方、『往生要集』の「集」に関しては、作者源信が自ら語っている。まず巻首には、

是の故に、念仏の一門に依りて、聊か經論の要文を集む。之を披き之を修むるに、覺り易く行ひ易からん。

……之を座右に置いて廃忘に備へよ。⁽¹⁸⁾

とあり、また巻末の書簡にも、

源信、撰する所の往生要集は、皆是れ經・論の文なり。一見・一聞の倫も、無上菩提を証すべし。須く一偈を加へて、広く流布せしむべし。⁽¹⁹⁾

と述べているように、わざわざしく確認するまでもないが、やはり諸經論における仏語や先哲賢者の遺文を集めたということである。

それではこうした五部九卷の「集記」、及び『往生要集』の「集」に関して、法然はいつたいどのようなように見ていたのだろうか。まず『往生要集』についてであるが、『往生要集釈』の「釈題目」において、『往生要集』の「集」を、

次に集とは、広く經論に依り念仏往生の文を撰集す。故に集と言うなり。⁽²⁰⁾
と釈している。

そして善導の著作については、それは書物としての性格だけではなく、善導その人に対する法然の評価も同時に取りあげて考察されなければならない。『選択集』の巻末にいたつて、

静かに以れば、善導の觀經疏は、これ西方の指南、行者の目足なり。然れば則ち、西方の行人、必ず須く珍敬すべし。中に就いて、毎夜に夢中に僧有つて、玄義を指授す。僧は恐らくはこれ弥陀の応現ならん。爾らば謂うべし。此の疏はこれ弥陀の伝説なりと。何に況や、大唐に相伝えて云く、善導はこれ弥陀の化身なりと。爾らば謂ふべし。また此の文はこれ弥陀の直説なりと。既に写さん欲する者は、一ら經法のごとくせよと云えり。此の言は誠なるかな。仰いで本地を討ぬれば、四十八願の法王なり。十劫正覺の唱え、念仏に憑み有り。俯し

て垂迹を訪えば、専修念仏の導師なり。三昧正受の語は、往生に疑い無し。本迹異なりと雖も、化道これなり。⁽²⁾

と述べている。三昧発得の善導、弥陀の垂迹としての善導を仰ぎ、そして偏依善導一師を宣言したことは周知のとおりである。よつてその善導の『観経疏』は、法然にとつての「西方の指南」、「行者の目足」であり、必然的に「弥陀の直説」、「仏經の法」の価値付けがなされるわけである。「此の言は誠なるかな」とは、まさしく法然の善導その人への評価であり確信なのである。

『選択集』は先にも記したように、その巻末にいたつて撰述の由来を述べて、「今愁ひに念仏の要文を集め、剰へ念仏の要義を述ぶ」と典籍の構成・性質を示唆することを述べている。つまり經典や論章疏類もとづいて本願念仏の文を撰集し、これを自らのことばによつて表現しなおしたということになるのである。

『往生要集』を先達として浄土門に入り、これを契機として、導かれるがままに善導浄土思想へとすすみ、そしてついに専修念仏による凡夫往生を確信しえた法然にとつて、この『往生要集』と善導の著作、なかならず『観経疏』は特別の存在であつたにちがいないのである。師資相承・面受口決を重んじることは古今の仏教界の通念である。しかし法然にとつては、源信も善導ともに面受の師ではなかつた。それだからこそ二師が遺した典籍は、面受の師そのものであり、念仏往生の正当性を確証する拠り所であつたのである。よつてその思想内容はもちろんのこと、その編纂の模様「集」におよんでまで倣う姿勢が法然には見られるのである。

以上の述べてきたごとく、『論語』の「述而不作」から、善導の「集記」や『往生要集』の「集」へ、そして『選択集』の「集」へと、その姿勢に共通するものが認められるのである。これらには私意独断を徹底して払拭しながら、すべて過去の業績への敬意と信順、そして絶対的なものへ依拠する姿勢が含まれているのである。結論的

に言えば法然の『選択集』撰述の立場と態度とは、その題号にある「集」ということに集約されているということなのである。

三、經法としての五部九卷と法然の認識

善導は『觀經疏』の末尾にいたって、「一ら經法の如くすべし」と述べているが、こうした観点は『觀經疏』だけに認められるのではない。それは先にも述べたように「集記」というものが、その典籍に私意がないことの現れであり、聖教を拠り所として編まれたことを意味するものであるからには、他の四部の書——宗学で言うところのいわゆる行儀分——であつても「經法」でありうるのである。ここではこの点を更に立ち入って『觀念法門』と『般舟讚』について考察を重ね、あわせて法然が四部の行儀分（ただし法然は『般舟讚』を覧ることはなかった）をどのように見なしていたのかを確認する。

まずは『觀念法門』である。その首題は「觀念阿弥陀仏相海三昧功德法門」であり、尾題は「觀念阿弥陀仏相海三昧功德法門經」である。この尾題に「…經」の字が加えられていることについて一言しなければならぬ。『觀念法門』は一読すればわかるように、その巻頭には、「依觀經明…」「依般舟經明…」「依經明…」「依經明…」の章題が示されている。すなわち經典に依拠して各種作法を明らかにすると前置きしてから本論へと進む構成をとっているのである。その本論では諸經典からの引用が必然的に多く、それらの引用文を整理し配列することで一書を作っており、このため經典と同格に扱われるべきものであるという意図があつたと考えられるのである。つまりこの尾題にある「…經」は、決して転写における誤写によるものではないということである。この「…經」の一字が、

はたして善導本人によって付せられたものなのか、それとも後世になつて添加されたのかは未詳であるが、敦煌石室本の『観念法門』の尾題からして、少なくとも中国においてすでにそのように呼ばれていたということだけは確かなのである。この敦煌本の『観念法門』は、わずかに一本だけその存在を確認することができる。中国天津市の著名な収蔵家である李盛鐸（一八五八—一九三五）の一群の敦煌遺書が、彼が逝去した翌一九三六年春に關西在住の某氏に八万円で売却されている。その販売リストは、この前年の十二月、二度にわたつて『中央時事周報』の学藝欄に掲載されており、その総数四百数十件の敦煌遺書の中に、

観念阿弥陀仏相海三昧功德法門經 一卷 尾全

と記録されているのである。²⁴この遺書目録では、各遺書名のうしろに「首尾全」「首尾欠」「首全」「尾全」「首稍欠」などの書誌情報を、ほぼすべてにわたつて記録していることから、この「尾全」とされる敦煌本『観念法門』は、巻首を欠いている資料であり、その題号が尾題からとられていることがわかるのである。

つぎに『般舟讃』も一例としてとりあげてみよう。その現存する『般舟讃』の具名は『依観経等明般舟三昧行道往生讃』である。これがわが朝に舶載請来されたのは、少なくとも早く奈良時代の天平二十年（七四八）以前であったことを『正倉院文書』の「経律奉請帳」（天平二十年八月四日）が伝えている。²⁵それは造東大寺司の前身である金光明寺造仏所（造物所）に属す東大寺写経所の借り出しリストであり、そこには多数の経律とともに、

依観経等明般舟三昧往生讃經 一卷²⁶

と記載されているのである。ここに「行道」の二字がないことと、反対に「：経」の字が付せられていることは、現行『般舟讃』の具名と相違する。しかし他に類似する名の典籍はないことから、これが善導の『般舟讃』であることに異論はなからう。ここで特に注視すべきことは、やはり「：経」が付せられていることなのである。そして

これは先の『観念法門』と同様に決して後人による誤写ではなく、中国においてすでに八世紀中葉以前に、「…経」の字が付せられていたことを証明するものである。なぜなら八世紀中葉の日本仏教の状況下において、善導の典籍に「…経」が添加されるような道理はないからである。

また遣唐使船による舶載時期を天平二十年以前で絞り込めば、その二年前の天平十八年（七四六）に任が下されている。しかしこれは実際の発遣が中止になっていることから、更に遡ってみると、天平五年（七三三）に四船を編成して出航し、翌六年（七三四）十一月二十日に南島路を経由してきた二船が帰港している。うち第一船には養老元年（七一一）に、阿倍仲麻呂とともに使した玄昉（？～七四六）や吉備真備（六九三～七七五）が乗っており、種子島に帰着している。玄昉が当時中国で行われていた一切経など数多くの請来品をもたらしたことはよく知られており、また右大臣吉備真備が都長安のあらゆる典籍を購入し舶載したであろうことは、昨今いよいよ真実味をおびてきている。²⁸ よって善導の『般舟讃』も、遅くともこの天平六年（七三四）には伝来していなければ、『正倉院文書』天平二十年（七四八）の「経律奉請帳」に記載されるはずがないのである。高瀬承厳氏（註記25）も『般舟讃』が玄昉請来にかかるであろうと述べている。

しかしもうひとつの可能性がのこされているのである。それは玄昉請来よりも更に早期に舶載されていたのではないかという可能性である。これに関しては善導五部九卷全般の請来を含めて中井真孝氏の詳細な報告（註記25）があり、それを参照して言うならば、この「経律奉請帳」にあげられた経律は、前述のごとく東大寺写経所が借り受けたものであるが、その貸し出し元といえは、「於禅院可奉求経律」とあるように、元興寺の禅院であったことがわかる。これは、入唐して玄奘に師事し、禅を学んで東土に伝えるよう教誨をうけたとされる法相宗の道昭（または道照。六二九～七〇〇年）が、その請来した典籍を納めるために元興寺の東南隅に建造した禅院である。『続

『日本紀』卷一文武天皇四年の條に、

元興寺の東南の隅に別に禪院を建てて住す。…(中略)…此の院に多く經論あり。書迹楷好にして、並びに錯誤せず。皆な和上の将来する所の者なり。⁽²⁸⁾

とあるとおりである。道昭の渡唐期間は六五三〜六六一年ごろとされているので、あるいは六六一年以前に撰述された『般舟讚』が、善導の在世中に道昭によつてはやくも請来され、他の請来經論とともに元興寺の禪院に収蔵されていたものかもしれないことである。⁽²⁹⁾そしてその題号に「…經」とあることから、經典と誤認されて借貸が行われ、「經律奉請帳」に記録されたのではないだろうか。

この「經律奉請帳」所載の記録の他にも、『般舟讚』が「…經」とされる事例をもう一つあげよう。名古屋市の真言宗七寺には、平安朝の一切經及び疑偽經典類が数多く収蔵されており、近年『七寺古逸經典研究叢書』全六巻が上梓されたことで江湖に知れわたるようになった。この寺院に蔵される平安時代後期に写されたとされる『古聖經目錄』(擬題)には、『般舟讚』と思しき典籍が著録されているのである。⁽³⁰⁾

依觀經顯般舟三昧經一卷

ただこれは同目錄の「諸儀軌部」という部類に密教系の儀軌類とともに同列に著録されているのである。善導の『般舟讚』は淨土教の行儀方面の典籍ではあるが、その内容からして決して密教系のそれではない。にもかかわらずそうした密教系に含まれていることはいささか疑点ではある。しかし同目錄における他の淨土教典籍は、すべて「真言經部類」に収められていることから、本典も「真言經部類」に収められるところを、行道讚歎の儀礼行儀を説いていることから別置扱いとなり、真言密教の儀式類を集在した「諸儀軌部」の中に著録されたのであろう。そしてこの「依觀經顯般舟三昧經一卷」を、先の『正倉院文書』の「經律奉請帳」に記されていた、

依觀經等明般舟三昧往生讚經一卷

と比較することで、やはり善導の『般舟讚』であろうことが予想されるのである。七寺所藏『古聖經目錄』のそれは、おそらく具名を節略したものである。現存するあらゆる仏典を見渡しても「依…」ではじまる典籍など数えるほどしかなく、その中で両者は「依觀經」が共通しており、また「明」と「顯」は同義である。「往生讚」を略して「依觀經顯般舟三昧經」としたものとと思われるのである。このように考察するとき、やはり七寺所藏の『古聖經目錄』にある「依觀經顯般舟三昧經一卷」とは、善導の『般舟讚』とみなすことができるわけである。そしてここにもやはり「…經」の字が付されていることは看過しえないことなのである。

いずれにせよ、『般舟讚』の原題に「…經」が付せられていたか否かは、なお未詳であるにせよ、中国においてかなり早い時期、つまり善導本人（六六一年以前）か、あるいは少なくとも吉備真備や玄昉らが帰朝した天平六年、即ち善導没後五十数年以内の中国では、すでに「…經」の一字が添えられていたことになるのである。先の『觀念法門』の章題に「依觀經明…」と前置きがあつたことと同じように、『般舟讚』もその具名が「依觀經等明…」であり、ともに經典を拠り所として編纂されているのであり、このためともに經法として成立伝承されてきたということを物語っているわけである。

ところで、中国撰述書の題号に「…經」が添加される例は、『觀念法門』や『般舟讚』の他にも、道宣（五九六～六六七）の『關中創立戒壇圖經』や『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』（ともに『大正藏』四五卷）、それに先の六祖慧能の授戒說法を法海が「集記」した『六祖壇經』（『大正藏』四八卷）の事例もある。うち前二者は天人との感應によつて著されたものであり、後者は仏説と同格であるという意図のもとに「…經」とされているように、決して多い事例とはいえないが、いくらか存在するのである。

更にまた、『大智度論』巻第二には、「仏法とはただ仏口の説なるのみに非ず。……何をか是れ仏法なるや。仏法に五種の人の説あり。一には仏自口の説、二には仏弟子の説、三には仙人の説、四には諸天の説、五には変化の説なり」とあり、善導も『観経疏』玄義分に、「四に説人の差別を弁ずとは、凡そ諸経の起説五種を過ぎず。一には仏の説、二には聖弟子の説、三には天仙の説、四には鬼神の説、五には変化の説なり。今此の観経は是れ仏の自説なり」と述べている。⁽³⁶⁾ また中国においては聖人賢者の制した書を「経」と呼称する伝統があることも周知のとおりである。このように仏の自説だけではなく、聖僧に指授されたという善導の『観経疏』や、天人との感通によって編集された道宣の『祇洹図経』なども、ともに「経」と同格に扱われるものであり、まして諸経からの引文がその大半を占める『観念法門』であれば、經典として扱われる道理があるわけである。

さて、法然が善導の『観経疏』をはじめとする五部九卷（実際には『般舟讃』が除かれる）に対して、いかなる価値付けを行っていたのかという点と、まず『観経疏』に対しては先学が仏典と同格なりと指摘するところである。⁽³⁷⁾ それは散善義の巻末に、善導自ら聖僧指授の感夢を載せて、

この義すでに証を請うて定め竟んぬ。一句一字も加減すべからず。写さんと欲せん者、もつぱら経法の如くすべし。応に知るべし。⁽³⁸⁾

としめくくつていることから導かれることであつた。『観経疏』には先の『観念法門』や『般舟讃』のように「…経」の字は添えられていないが、『集記』されたものであり、また「一ら経法の如くすべし」とあることから、その裏には、必然的にこの夢中に指授した一僧が正等覚者であることを示唆していることになる。善導はそれがいかなる覚者であるか明言しなかったが、法然は『選択集』でこれを「弥陀の応現」であろうと述べている。『観経疏』の「一ら経法の如くすべし」に対して、法然は「世を挙つて証定の疏と称す。人之を貴ぶこと仏経の法の如くす」

といい、「これ弥陀の直説なり」と評価したわけである。こうした「仏經の法」・「弥陀の直説」であると法然によつて語られているのは、『觀經疏』だけを對象としたものであるが、実は法然にとつて善導は「弥陀の化身」に他ならないから、五部九卷すべてにわたつて『觀經疏』と同じだけの価値付けがなされていたものと想像しうるのはなからうか。それを裏付けるものは、『漢語灯録』所収の『善導十徳』が格好の証文となるのである。⁽³⁹⁾ その第五「造疏感夢徳」には、以下のように記されている。

五、造疏感夢徳とは、…（中略）…礼讃・觀念法門等、源は此の疏の意より出でたり。もし此の疏の靈夢証定なかりせば、礼讃・觀念門、何ぞ必ずしも之を用いんや。⁽⁴⁰⁾

これは、善導が『觀經疏』を集記する前後に七日の祈請によつて感じ得た靈夢を、法然が十徳の一つに加えたものである。すなわち『觀經疏』は善導が仏への祈請にもとづいて集記され、また証定された書であるということである。そして法然はこれについて、右に引いたように重要なことを述べているのである。つまりこの叙述は、『觀經疏』があつてこそ行儀分が成立しえたことを暗に示すと同時に、行儀分が『觀經疏』における靈夢証定にもとづく撰述であつたということを示唆した述懐である。このように請求靈驗・聖僧指授の『觀經疏』だけではなく、行儀分のすべてが弥陀の化身としての善導によつて説き示された法であり、ともに經法と同格に扱わなければならないというのが、法然の善導著作全般への評価なのである。そこにはやはり三昧発得にして、また弥陀の化身としての法然の善導觀が根底として成立していることは言うまでもない。

このように状況証拠はすべてそろい、そして法然に提出されたと思われる。すなわち『觀經疏』をはじめとする善導の著作が「集記」であり、それは經法からの絶対的な拠り所を求める姿勢であり、またそれがそのまま仏の直説そのものであること。さらに「…經」の字が題号に付されていた事実からは、やはり經典としての仏説という価

値付けがなされていたことを物語っているのである。そしてこれらの著作への評価は、法然の善導その人を三昧発得・弥陀化身説とする価値付けから導きだされてくるのである。法然にとつて善導という人物、そしてその著作は常人による単なる章疏ではなくなつたのである。法然はそのことに關して「大胡太郎実秀へつかはす御返事」に、善導は又た、の凡夫にはあらず。すなはち阿弥陀仏の化身也。…（中略）…かりそめに凡夫の人とむまれて、善導和尚といはれ給ふ也。いははその教は、仏説にてこそ候へ。いかにいはんや垂迹のかたにても、現身に念仏三昧をえて、まのあたり浄土の莊嚴を見、仏にむかひたてまつりて、た、ちにほとけのおしへをうけ給はりての給へる詞共也。本地をおもふにも、垂迹をたつぬるにも、かたかたあふいて信すへし。⁴¹と述べ、さらにまた、『正如房へつかはす御文』においても、

善導又凡夫にあらず。阿弥陀仏の化身也。阿弥陀仏のわか本願ひろく衆生に往生させん料に、かりに人とむまれて善導とは申候也。そのおしへは申せは、仏説にてこそ候へ。あなかしこあなかしこ。うたかひおほしめすましきにて候。⁴²

として、「阿弥陀仏の化身」としての善導の人格そのものと、そこから吐露される「仏説」としての教えに「かたくあふいて信すへし」という姿勢を確固たるものとしたのである。

ともあれ、善導は『観經疏』を『經法』として扱うべきであると述べ、また「經」としての『觀念法門』や『般舟讚』、そして「集記」としての『往生礼讚偈』と『法事讚』は、どれも覺者の説かれた法そのものであるという意図のもとに著されていることを確認することができるのである。これをうけた法然は善導を三昧発得の聖者、阿弥陀仏の化身とみなし、『観經疏』をはじめとする「弥陀の直説」としての著作すべてを全面的に受容することによって、自らの念仏往生思想も、こうした善導の著作を媒介として仏語と同格になりうることを確信しえたのでは

なからうか。

「集」と仏典の同格論——『観経疏』も『往生要集』も「集」をもつて仏典と同じように扱われる文獻的な性格を有し、そしてそれは『選択集』の「集」へと継承されるのである。それゆえに法然はいたるところで「非私意」、「非私義」と、くり返しくり返し述べたのである。それは先にも引いた『一期物語』にいたって、

經に已に一向專念無量寿仏と云ふ。故に釈に一向專称弥陀仏名と云ふ。經釈を離れて私に此の義を立ては、誠に責むる所にして去り難し。此の難を致さむと欲する者は、先づ釈尊を謗るべく、次に善導を謗るへし。其の過、全く我が身の上に非ざるなり。⁴³

とあるように、より明快に、そしてより確信をもつて語られることになったのである。

おわりに

本稿では「偏依善導一師」について、「集記」と「集」の観点から検討した。かつて高橋弘次氏は『選択集』の卷末記事をめぐる、「仏・善導・法然の同格論」及び「仏典・『観経疏』・『選択集』の同格論」を論じられた（註記37）。氏が述べるように『観経疏』と『選択集』の同格について、『選択集』そのものは何も語っていない。それでは法然にそうした意図がなかったのかといえ、決してそうではなくて、氏が「仏典・『観経疏』・『選択集』の同格論」を展開してゆく所以がそこにあるのである。たしかに本文中に両者の同格論は一字として表れていないが、実は典籍の性格や執筆の態度を端的に表明している題号『選択本願念仏集』の「集」というところに明確に見て取ることができるのである。本稿においては、『選択集』の「集」の一字をめぐる、法然の善導観、五部九巻の価

値観、そしてそれらへ依憑せざるをえない凡夫性について、ひいては法然浄土教思想の普遍性と正当性を先行研究に導かれつつ考察したつもりである。

法然はその著作全般に言えることであるが、ことに『選択集』では三部経等の仏説や聖僧指南の『観経疏』を引いて「愁ひに念仏の要文を集め」、これを体系化した上で、みずからのことばに置き換えてそれを表現している（「剰へ念仏の要義を述ぶ」）のである。それには「偏依善導一師」として仰いだ善導の著作にある「集記」や「経法」、そして「…経」ということが大きく関わっていたと推察されるのである。『観経疏』では善導自ら「一ら経法の如くすべし」と述べて經典と同格に扱うよう垂訓した。また『観念法門』は善導自身が、そして『般舟讃』もおそらく善導自身がその題号に「経」の一字を添加して、やはり経法としての地位を与えることになった。また『往生礼讃偈』や『法事讃』とともに「集記」とされている。これを受けた法然は『選択集』において、善導をその諸伝記に導かれつつ弥陀の化身とし、『観経疏』を指授した聖僧を弥陀であつたとうけとり、『観経疏』を經典と同格視したのであつた。さらには『善導十徳』でみたように、これを行儀分へも波及させる姿勢を見せた。法然は末法時における衆生の凡夫性の自覚、すなわち「おろかなるわたくしのはからひをはと、め」（註記4）ることから出発し、経法である三部経に隠されている弥陀・釈迦・諸仏による念仏の選択に絶対的な拠り所を求め、同じく経法としての善導の書物に導かれながら探りあて、これを実践行へと組織的に体系づけたのである。

註

- (1) 藤堂恭俊「浄土宗開宗への一歷程―源信より善導へ―」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』所収、平楽寺書店、一九七〇年）、深貝慈孝「偏依善導一師について」（『佛教大学研究紀要』六二号、一九七八年）、藤堂恭俊「法然上人

と偏依善導一師觀——とくに『選択集』の所説を中心として」（『浄土宗学研究』十二号、一九八〇年）、同「法然の偏依善導一師と八種選択義」（『法然上人研究』所収、山喜房仏書林、一九八三年）を参照。

(2) 加地伸行『論語』を読む（講談社、一九八四年）

(3) 『黒谷上人語灯録』卷十二（『龍谷大学善本叢書』六〇二頁、『昭法全』六〇五頁）

(4) 『黒谷上人語灯録』卷十三（『龍谷大学善本叢書』六〇四頁、『昭法全』五三三頁）

(5) 『拾遺黒谷上人語灯録』卷下（『龍谷大学善本叢書』六九三頁、『昭法全』五八七頁）

(6) 「経已云一向専念無量寿仏、故釈云一向専称弥陀仏名。離經釈而私立此義者、誠所責難去。欲致此難者、先可謗釈尊、次可謗善導、其過全非我身上」（醍醐本『法然上人伝記』、『昭法全』四四一頁・藤堂恭俊『浄土宗典籍研究』一五〇頁）

(7) 言うまでもなく、これは過失を認め、それを仏や善導に転嫁しているのではなく、あくまでも「一向専念義」の正当性を仏と善導に託した表現である。

(8) 「世尊説法時將了、慇懃付属弥陀名。五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞。見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨。如此生盲闍提輩、毀滅頓教永沈淪。超過大地微塵劫、未可得離三途身。大衆同心皆懺悔、所有破法罪因縁」（『浄全』七卷六七頁・『浄土宗聖典』二卷八三頁）。

(9) 『選択集』の「集」の意味に関しては、浄土宗において議論されることはなかったようであるが、真宗大谷派の恵空（一六四四〜一七二二）の『選択集叢林記』卷一には、「集とは、総題の七字、上の六字は所釈なり。集の一字は能釈なり。註解に云はく、集とは聚なり。堯抄に云はく、集とは述べて作らざるの義なり。文。此の一部は念仏に就きて註釈の文を集め、私釈を副へて其の義を成ず。私義を集め講ずるには非ず、但だ經釈の文義を集むる書なり。要

集の名の如し」(『真宗全書』十七卷十八頁)とある。

- (10) 『選択集全講』四頁(選択集全講刊行後援会、一九五九年)。なお『選択集講義』(仏教聖典講義刊行会、一九三六年)は五六頁。

- (11) 「私云、恵心尽理定往生得否、以善導和尚專修雜行文、為指南也。又処々多引用於彼師釈、可見。云云。然則用恵心之輩、必可帰善導哉」(『昭法全』一四頁)。なお『往生要集略料簡』・『往生要集釈』もほぼ同じ。なお後者の校本は「帰依善導」に作る。また『古本漢語灯録』は善照寺のホームページ上で閲覧することができる。

- (12) 醍醐本『法然上人伝記』(『昭法全』四三七頁・藤堂恭俊『浄土宗典籍研究』一三六頁)

- (13) 『浄全』七卷九五頁下・『浄土宗聖典』二卷二二頁。

- (14) これについては、前掲藤堂恭俊「浄土宗開宗への一歷程―源信より善導へ―」、伊藤唯真「法然の回心と浄土宗の開立」(『浄土宗の成立と展開』所収、吉川弘文館、一九八一年)などを参照。

- (15) 『般舟讃』は経法であることを意味する「集」はなく、「撰」とされているが、善導当人、またはその没後五十年以内の中国において、すでにその題号は「…経」とされていたのである。これに関しては後述する。

- (16) 『浄土宗全書』二卷八頁下・『浄土宗聖典』二卷一九頁。

- (17) 『浄土宗全書』二卷十頁下・『浄土宗聖典』二卷二四頁。

- (18) 「是故依念仏一門、聊集経論要文。披之修之、易覚易行……置之座右、備於癡忘矣」(『恵心僧都全集』第一卷、一頁)。

- (19) 「源信所撰往生要集、皆是経論文也。一見一聞之倫、可証無上菩提。須加一偈広令流布」(『恵心僧都全集』第一卷、五〇頁)。

(20) 「次集者、広依経論、撰集念仏往生之文。故言集也」(『昭法全』一八頁)。

(21) 『浄土宗聖典』三卷・九〇頁。

(22) 円行『靈巖寺和尚請来法門道具等目錄』には「観念阿弥陀仏相海三昧功德法門」一卷 善道師撰(鈴木本『大日本仏教全書』九六卷四一頁中)、永超『東域伝灯目錄』には「阿弥陀仏相海功德法門」一卷。善導。云「観念阿弥陀仏相海三昧功德法門」(鈴木本『大日本仏教全書』九五卷二〇頁下)、長西『浄土依憑経論章疏目錄』には単に「観念法門」一卷 善導(鈴木本『大日本仏教全書』九六卷一四八頁上)とあるように、各目錄上「経」は見られない。

(23) そのリストは王重民『敦煌遺書總目索引』に掲載されているが、榮新江「李盛鐸藏卷的真与偽」(『敦煌学輯刊』一九九七年第二期、後に榮新江『鳴沙集』に収録される)によると、その原本が北京大学図書館善本部に所蔵されており(李木斎氏鑑蔵敦煌写本目錄)、李盛鐸の子の李滂によって記されたものであるという。また氏は『敦煌遺書總目索引』に誤りが多いことを指摘している。たしかに原本から転載したとは思えないほどの相違があり、両者の間にいくつかの段階なり事情があつたのではないかと思えてならない。なお榮氏の翻刻にある「観念阿弥陀仏相海三昧功德法門」一卷 尾全に「経」の字はない。これも直接資料にあたらねければならないであろう。

(24) この敦煌写本は現在もなお購入した関西在住の某氏が所蔵していると思われるのであるが、残念ながら未公開ということなので、閲覧することができない。もし今後公開される日がきたならば、『往生礼讃偈』や『法事讃』の場合と同じように、日本に伝わっている写本刊本と相互校讎しうる貴重な資料として評価されるのではないかと思われる。また古来論議されてきたテキスト上の不透明な問題を解決してくれるかもしれない。そもそも善導の五部九卷や、ほかに曇鸞や道綽などの著作は、どれも法然浄土教が展開した後の資料であるから、そのような意味で敦煌本は日本の校讎を経っていない貴重な資料なのである。

(25) 善導五部九卷の請来や流伝に關しては、高瀬承敝「浄土宗三經一論五部九卷の日本伝来に就いて」(『仏教学雜誌』三卷八号、一九二二年)、及び中井真孝「經疏目錄類より見たる善導著述の流布狀況」(『善導大師研究』、山喜房仏書林、一九八〇年)及び同氏論文にあげられている参考文献を参照のこと。

(26) 「經律奉請帳(天平二十年八月四日)」、「大日本古文書」十卷三二〇頁。またこれも先の『觀念法門』と同じく、通常は首題または外題をもつて記録するであろうから、日本に請来せられた『般舟讚』は「經」をもつてその題号としていたはずである。

(27) 「玄昉俗姓は阿刀氏。靈龜二年入唐して學問す。…(中略)…經論五千余卷及び諸の佛像を齎して來たり」(『続日本紀』卷十六、『国史大系』二卷一八八頁)、「また沙門玄昉同じく以て帰朝す。經論章疏五千余卷并に佛像等を持度す」(『扶桑略記』卷六、『国史大系』一二卷九一頁)、「天平七年、大使の多治広成に伴いて帰り、伝來の經論章疏五千余卷及び佛像等を以て尚書省に獻ず」(『元亨釈書』卷十六、鈴木本『大日本仏教全書』六二卷一四九頁)。

(28) 『旧唐書』卷一九九上(列伝第一四九東夷日本国の條)の「得る所の錫寶、尽く文籍を市い、海に泛んで還る(唐室から賜った金銭をもつて、すべて書籍を購入し、海を渡つて日本に帰つた)」とある。太田晶二郎「吉備真備の漢籍將來」、同「吉備大臣入唐絵詞を読んで」(ともに『太田晶二郎著作集』第一冊所収、吉川弘文館、一九九一年)参照。

また名古屋七寺所藏の「一切經論律章疏集(伝録)并私記」卷上にある、「右大臣求学十二宗三万九千卷。大学六、明經、記伝、明法、算經、音伝図書、陰陽五、天文、漏刻、曆日、医方」に注目したのは、宮崎健司「一切經論律章疏集(伝録)并私記」卷上解題」、及び落合俊典「平安時代における入藏録と章疏目錄について」(『七寺古逸經典研究叢書』第六卷(大東版社、一九九八年)である。

(29) 「於元興寺東南隅、別建禪院而住焉。…(中略)…此院多有經論。書迹楷好、並不錯誤。皆和上之所得來者也」(新訂增補『國史大系』二卷六頁)。

(30) 前掲中井(一九八〇)では、『正倉院文書』における禪院から貸し出しリストを精査し、『般舟讃』だけではなく、『観経疏』(定善義)と『往生礼讃偈』も道昭の請来にかかると推考されている。

(31) 正倉院文書における禪院からの借り出しリストが、道昭請来の典籍であるか否かについて松平年一は「元興寺の禪院と道昭の将来経」(『現代仏教』六卷六二号、大雄閣書房、一九二九年)において、「実際少しは他所から転入したのもあったかもしれないが、大部分は道昭の将来経であろうと推考せらるるのである」と述べている。

(32) 『中国・日本經典章疏目録』二二六頁(『七寺古逸經典研究叢書』第六卷、大東出版社、一九九八年。なおこの『古聖經目録』の書誌や来歴等に関しては、同書所収の落合俊典「古聖經目録」(擬題)解題を参照されたい。またこの目録に善導の『般舟讃』が記録されていることについても、すでに落合俊典「七寺蔵『古聖教目録』」に見える浄土教章疏について」(『仏教文化研究』三七号、一九九二年)において指摘されている。

(33) 浄土教の典籍が真言の部類に収められることに關しては、前掲落合俊典(一九九二)を参照のこと。

(34) 敦煌本『六祖壇經』(斯五四七五)の尾題には、「南宗頓教最上大乘壇經法一卷」とあり、宗宝の跋文には、「六祖大師平昔説く所の法は、みな大乘円頓の旨なるが故に、之を目して經と曰う」(『大正蔵』四八卷三六四下)とある。また契嵩撰の『六祖大師法宝壇經贊』(『大正蔵』四八卷三四七頁中下)を参照のこと。

(35) 『大正蔵』二五卷六六頁。

(36) 『浄全』二卷三頁下、『浄土宗聖典』二卷九頁。

(37) 仏・善導・法然の同格論、及び經典・『観経疏』・『選択集』の同格論に關しては、高橋弘次「仏・善導・法然」

「集記」と「集」——二祖の視座をめぐって——

（『法然浄土教の諸問題』二四二頁、山喜房仏書林、一九七八年）、同『観経疏』と『選択集』：卷末の記事を中心として」（『善導教学の成立とその展開』、山喜房仏書林、一九八一年）、同『選択集』第十六章段について」（『仏教文化研究』四二・四三合併号、一九九八年）においてそれぞれ論考されている。

（38）『浄全』二卷七二頁下、『浄土宗聖典』二卷一五六頁。

（39）大橋俊雄「善導十徳―伝法然上人撰述書研究其三―」（『佛教論叢』九号、一九六二年）は、『善導十徳』の真偽に關して、法然に名を託した偽撰書と法然の叡山在住時代の撰述という二つの可能性について述べながら、「法然の教えをうけて、今なお天台教団に身をおく僧の手によって撰述されたものではあるまいか」としている。

（40）『黒谷上人語灯録』卷九（『昭法全』八三〇頁・仏教古典叢書『古本漢語灯録』の『善導十徳』三一頁）。

（41）『黒谷上人語灯録』卷十四（『龍谷大学善本叢書』六二〇頁、『昭法全』五一八頁）

（42）『黒谷上人語灯録』卷十四（『龍谷大学善本叢書』六三五頁、『昭法全』五四四頁）

（43）醍醐本『法然上人伝記』、『昭法全』四四一頁・藤堂恭俊『浄土宗典籍研究』一五〇頁。